Vertretern des Sternglaubens oder der Astrologie aufgekommen. So unter anderem die weitverbreitete Benennung der Planeten nach „Planetengöttern“ (von der oben schon die Rede war) und bei den Indern die Benennung der sog. Mondstationen (*nákṣatra-* n.) nach ihren göttlichen „Regenten“ (*nakṣatra-devatā-*)[33]. Vermutlich ist auch der Saturnname Φαίνων als „Künder (der Geschicke)“ zu verstehen und geht in diesem Falle wohl auf babylonischen Sternglauben zurück[34]. Sowohl Astronomen wie Astrologen übernehmen Bilder oder Namen der Himmelsobjekte häufig von fremden Völkern, mit dem Unterschied, daß die wissenschaftliche Astronomie zu solchen Entlehnungen hauptsächlich zu dem Zweck greift, Lücken auszufüllen, während die Astrologen um des fremdartigen, geheimnisvollen, ehrfurchterweckenden Eindrucks willen ganze Systeme von fremden Himmelseinteilungen sich zu eigen machen und, wo es angeht, mit den originalen Formen der Namen prunken (wie z. B. in ihren Listen von ägyptischen Dekansternbildern oder deren göttlichen Regenten)[35].

---

[33] Vgl. G 85ff., 154ff.
[34] G 91ff., 97.
[35] G 236.

HELMUT HUMBACH

Methodologische Variationen zur arischen Religionsgeschichte

I.

Mit großer Selbstverständlichkeit geht die indo-iranische Philologie von der Voraussetzung aus, daß lexikalische, phraseologische und mythologische Übereinstimmungen zwischen alter iranischer und alter indischer Überlieferung nicht weniger als solche morphologischer Art ihre Wurzeln stets in der urarischen Periode haben müßten. Daß dem nicht unbedingt so sein muß, ergibt sich aus den Darlegungen von K. HOFFMANN, WuS N. F. 3 (1940), p. 146f. Dieser schließt aus dem Vorkommen des Wortes *úṣṭra-* ‚Kamel‘ in vedischen Dānastutis zu Ehren von Fürsten mit eher iranisch als indisch klingenden Namen, daß das in Ostiran gezüchtete Tier den vedischen Sängern von iranischen oder halbiranischen Fürsten gespendet wurde. Es ist, wie er feststellt, „fast als Kulturleittier für iranische Einflüsse in Indien anzusprechen“. Wenn dem so ist, dann liegt natürlich der weitere Schluß nahe, daß das Wort ved. *úṣṭra-* nicht aus arischer Urzeit ererbt, sondern aus dem Iranischen (wo z. B. aw. *uštra-*) entlehnt ist. Zugleich muß man mit der Möglichkeit rechnen, daß die Begegnung der vedischen Sänger mit den östlichen Grenzposten der iranischen Welt über Entlehnungen im Bereich der materiellen Kultur hinaus auch zum Austausch von geistigen Gütern geführt hat. In solche Richtung weist z. B. der in RV 2, 14, 4 mit *yá úraṇaṃ jaghā́na* angedeutete Mythos von der Erschlagung des Dämonen Uraṇ ‚Lamm‘ durch Indra[1]. Wie von mir bereits in DLZ 78 (1957), Sp. 299f. kurz erwähnt, handelt es sich um eine falsche Abstraktion aus dem iranischen Namen des Falken, der in Yt 14, 19 als Verkörperung des dem Indra verwandten Gottes Vərəθraγna auftritt. Der Vogelname ist im Iranischen altbezeugt durch aw. *vārəṇjan-/vārəγn-* (< **vārəṇγn-*) wörtl. ‚Lämmerschläger‘. Dessen schwacher Stamm setzt sich — wie bekannt — fort in sogd. *w'r'γn'y* ‚Falke‘ (= chin. *yao* ‚Falke‘ SCE 359, vgl. SCE 134, TS 13 II, 14), xwar. *w'γnyk* Muq. 56, 5 (= arab. *zurraq* ‚falco albus‘). Hinzuzufügen ist offensichtlich np. *gurinj* ‚ein Falke‘, das kaum anders als aus einem starken Stamm **wr̥njan-* mit schwächster Ablautstufe des Vorderglieds zu erklären ist[2].

Die Annahme, daß in frühgeschichtlicher Zeit nicht minder als in den späteren Epochen Querverbindungen zwischen Indien und Iran bestanden haben, erlaubt wohl insbesondere auch eine relativ-chronologische Einordnung der Wirksamkeit Zarathustras. Soweit sich nämlich aus der gegenüber dem Rigveda fortgeschrittenen Differenziertheit der geistigen Welt von dessen Gathas erkennen läßt, stehen diese dem Zeitraum der Brāhmaṇas und Upaniṣaden näher als dem der ältesten vedischen Überlieferung. Im Zusammenhang damit ist auch die verschiedengerichtete Polarisierung des Verhältnisses zwischen den arischen Götterfamilien der Asuras und der Daivas in der altindischen Religion einerseits und bei Zarathustra

---

[1] Zu ved. *úraṇ-* ‚Lamm‘ s. K. HOFFMANN, MSS 1[2] (1956), p. 61f.
[2] U. SCHAPKA: Die persischen Vogelnamen. Dissertation Würzburg, 1972, p. 235 (Nr. 723), erklärt *gurinj* „bis auf Gegenbeweis“, also nicht ohne Bedenken, als Verschreibung aus arab. *kūbağ* ‚männlicher Sakerfalke‘. — Die mp. Entsprechung von *gurinj* ist in *gwnc/grnc* ‚Falke‘ Phl. Riv. p. 15, 14 ed. DHABHAR verborgen.

andrerseits zu sehen. Im Rigveda finden sich nur sehr bescheidene Ansätze zur Entstehung der Opposition *Deva* : *Asura* ‚Gott : Dämon' (RV 8, 96, 9 *ásurā adevā́ḥ*), die ihre volle Ausbildung erst in den Brāhmaṇas erfährt[3]. Es ist nur natürlich, das der Wechselwirkung mit der in Iran sich entwickelnden und durch Zarathustra kanonisierten Opposition *Ahura* : *Daiva* ‚Gott : Dämon' zuzuschreiben. Es ist diese Wechselwirkung, die zur Zweiteilung der arischen Religion führt.

Nach üblicher Darstellung stimmen die Ausbreitungsgebiete der beiden so erwachsenen Religionskreise mit den beiden arischen Dialektgebieten, dem indischen und dem iranischen, überein. Man spricht von indischer und von iranischer Religion, eine Tendenz, die z. B. auch bei G. GNOLI (1972) erkennbar ist, wenn er schreibt: „the so-called demonisation of the *daivas* is a pan-Iranian phenomenon and not necessarily a strictly spoken Zoroastrian one"[4], und „but never could we deny the pan-Iranian nature of Ahura Mazdā"[5]. Dem ist nur mit gewissem Vorbehalt zuzustimmen. Spuren alter Daivaverehrung lassen sich in Iran bis in frühislamische Zeit nachweisen. Daß an der Farbe des weißen Dēw von Māzandarān dessen ursprüngliche Funktion als Lichtgott noch bis ins Šāh-nāmah durchscheint, notiert TH. NÖLDEKE, Arch. f. Rel. 18, p. 597ff., und der Schluß ist unabweisbar, daß seine Vorgänger, die *māzainiia daēuua* des Awesta, ebenfalls Götter des Lichts waren, nicht solche der Dunkelheit, mag auch letzteres durch die zoroastrische Auffassung nahegelegt werden[6]. Noch bedeutender aber ist der Hinweis von NÖLDEKE, ZII 2 (1923), p. 318 auf den aus dem sogdischen Usrūšana stammenden Kalifengeneral des 9. Jh. *Abu'l-Sāj Dīwdād b. Dīwdast* (i. e. *Δēwδāδ, Δēwδast*), dem W. B. HENNING, BSOAS 28 (1965), p. 253f. den Namen des in den sogdischen Dokumenten vom Berg Mugh bezeugten Königs *Δēwāštīc* hinzufügt[7]. Nach der Terminologie der sassanidischen Administration befinden wir uns hier zwar in Anērān, doch sind die genannten Gebiete nach moderner linguistisch-ethnographischer Definition selbstverständlich als iranisch zu bestimmen. Sie gehören zum Kušānšahr und geben damit Anlaß, ein noch sehr viel eindringlicheres und wertvolleres, dem kušānischen Pantheon entstammendes Zeugnis für iranische Daivaverehrung ans Licht zu holen. Ich meine damit n i c h t den von mir vor bald eineinhalb Jahrzehnten aus den Monogrammen der Surkh-Kotal-Inschrift rekonstruierten baktrischen **Deioo Miuro* (i. e. **Dīwo Mihro*) ‚Daiva Mithra'[8], gegen den HENNING a. a. O. stillschweigend, aber wohl mit Recht protestiert[9]. Vielmehr geht

---

[3] H. OLDENBERG: Vorwissenschaftliche Wissenschaft. Die Weltanschauung der Brāhmaṇa-Texte. Göttingen 1919, p. 17, Fußn. 1.

[4] G. GNOLI in: Problems and Methods of the History of Religions. Hrsg. v. U. BIANCHI usw. Leiden 1972, p. 78, versucht die Rolle der Daivas als Unholde unter Verweis auf Y 30, 6 *hiiaṯ vərənātā acištəm manō* abzuschwächen: „The Daivas are not evil by themselves, but only because they have chosen the Worse Thought". In Anbetracht von Y 32, 3 *akāṯ manaŋhō stā ciθrəm* ‚ihr seid Abkömmlinge des Schlechten Gedankens' scheint das nicht ganz zuzutreffen. Die Willensfreiheit der Daivas und der bösen Menschen wird durch ihre schlimme Erbanlage eingeschränkt, die sie stets von neuem zur Entscheidung für das Böse veranlaßt.

[5] Op. cit., p. 79.

[6] Vgl. z. B. Yt 5, 22 *māzainiianąm daēuuanąm varəniianąmca druuatąm* usw.

[7] V. A. LIVŠIC: Juridičeskie dokumenty i pis'ma. Moskau 1962, p. 216 (= Sogdijskie dokumenty s gory Mug. Vypusk II.).

[8] H. HUMBACH: Die Kaniška-Inschrift von Surkh-Kotal. Wiesbaden 1960, p. 12f.

[9] Vgl. H. HUMBACH: Baktrische Sprachdenkmäler, Bd. I. Wiesbaden 1966, p. 35ff. — Ib., Bd. II. Wiesbaden 1967, p. 5, Fußnote.

es um einen anderen kušānischen, auf den Münzen des Kaniška und des Huviška bezeugten Gott, auf den manches von dem zutrifft, was ich seinerzeit dem baktrischen Mithra zugeschrieben hatte, nämlich um *Manao Bago*.



ROBERT GÖBL verdanke ich die beigefügte, meisterhaft gearbeitete Nachzeichnung des Reverses einer Kaniškamünze mit dem Bild dieses Gottes[10]. *Manao Bago* ist ganz offensichtlich von im engeren Sinn baktrischer Herkunft. Er trägt nämlich — worauf GÖBL brieflich hinweist — einen griechischen Helm nach Art des Gräko-Baktrers Eukratides und seiner Nachfolger, dazu die dort üblichen Diademschleifen. Er ist vierarmig. In seinen Händen trägt er — wieder nach GÖBL — Schleife, Ring, Sonnenrad und Szepter mit Kugel. Wie der Mondgott *Mao* der Kušānmünzen zeichnet er sich durch zwei aus den Schultern hervorwachsende Mondhörner aus. Sie veranlassen G. WIDENGREN (1938) dazu, auch *Manao Bago* als Mondgott zu erklären und seinen Namen phonetisch als **Måŋhō Bagō* zu interpretieren („die nasalierende Aussprache ist mit *n* wiedergegeben")[11]. Das von ihm rekonstruierte *Måŋhō* ist jedoch genau diejenige Form, die wir für den Namen des Mondgottes *Mao* voraussetzen müssen (< aw. *måŋhō*, später verallgemeinerter Gen. Sg. von *māh-* ‚Mond'), so daß diese Herleitung für *Manao Bago* entfällt. Der Sache etwas näher kommt die alte Erklärung von G. HOFFMANN (1881), der den Namen als **Manaŋhō Vaŋhō* interpretiert, was nach ihm eine frühmitteliranische Form von *Vohu Manah* (bzw. *Manah Vohu*) ‚Guter Gedanke' sein soll[12]. Auf G. HOFFMANN bezieht sich A. MARICQ, JAs 1958, p. 423. Ohne dessen irrige Gleichsetzung von *Bago* mit aw. *vaŋhu-/vohu-* ‚gut' wahrzunehmen, identifiziert er dieses natürlicher-

---

[10] Foto des Originals bei ROBERT GÖBL: Die Münzprägung der Kušān von Vima Kadphises bis Bahram IV. Münztafel 3, Nr. 49. In F. ALTHEIM und R. STIEHL: Finanzgeschichte der Spätantike. Frankfurt a. M. 1957.

[11] GEO WIDENGREN: Hochgottglaube im alten Iran. Uppsala—Leipzig 1938, p. 167f. — Vgl. ID.: Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte. Leiden 1955, p. 113.

[12] GEORG HOFFMANN: Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer. Leipzig 1880, p. 148 (= Abh. Kde. d. Morgenl. 7, 3).

weise mit dem inzwischen bekanntgewordenen baktr. *bago* ‚Herr' und stellt die nunmehr berechtigte Frage: „Pourquoi *Vohu Manah* serait-il appelé *Manah* tout court? Pourquoi est-il dit *bago*?"

Ein erster Zugang zur m. E. richtigen Lösung des etymologischen Problems ist eigentlich bereits von M. A. STEIN, Or. and Babyl. Record 1 (1887), p. 166 in seinem berühmt gewordenen Aufsatz ‚Zoroastrian Deities on Indo-Scythian Coins' eröffnet worden. Dort liest man: „The most puzzling amongst them [i. e. the deities] is perhaps the four-armed figure, with the legend *Manao Bago*, for which a satisfactory interpretation has still to be found. More Zoroastrian in appearance are . . .". Ins Positive umgesetzt heißt das: Vom zoroastrischen Standpunkt aus gesehen ist ein vierarmiges Wesen ein Monstrum. Bei einer vierarmigen Gottheit mit iranischem Namen muß es sich also um einen Daiva im Sinne der Verwendung dieses Terminus im Awesta handeln. Die richtige Deutung seines Namens ist mithin schwerlich aus dem spezifisch zoroastrischen Bereich zu gewinnen.

Manao Bago kann, wie auch ich (1966) noch nicht richtig erkannt habe[13], auf nichts anderes zurückgeführt werden als auf **Manaŋhō Bagō* ‚Herr des Gedankens', dessen erstes Glied korrekt nach altiranischer Weise flektiert ist. Man vergleiche das recht genau entsprechende ved. *Mánasas Páti*. Dieses steht in RV 9, 11, 8 und 9, 28, 1 als Beiname des Soma, während es in RV 10, 164, 1 als Name einer Traumgottheit gebraucht wird. Die Beziehung des vedischen Soma zum Mond ist ebenso bekannt, wie die des Traumes zur Nacht selbstverständlich ist. Beide vedische Verwendungsweisen des Namens *Mánasas Páti* erklären also die Mondhörner seines baktrischen Pendants *Manao Bago*.

II.

Gesichtspunkte ganz anderer Art ergeben sich bei einer Untersuchung der Gemeinsamkeiten des indischen Mythos von Yama, der als erster Sterblicher zum ersten Verstorbenen und damit zum König des Totenreiches wurde, mit dem iranischen Mythos von *Yima* (mp. *Jam*), unter dessen paradiesischer Herrschaft die Menschen sich der Unsterblichkeit erfreuten. Beiden gemeinsam ist z. B. das Motiv des **gātum vindati* ‚findet freie Bahn' bzw. ‚findet Platz', was in Anbetracht der verschiedenen Bedeutung von *gātu-* im Vedischen (‚freie Bahn, Weg') und im Awestischen (‚Platz') bemerkenswert ist: RV 10, 14, 2 *yamó no gātúm prathamó viveda* ‚Yama hat uns als erster freie Bahn gefunden'; V 2, 8 *nōiṯ hīm gātuuō viṇdən pasuuasca staorāca maśiiāca* ‚nicht fanden Platz Kleinvieh, Großvieh und Menschen'[14]. Anlaß zu weiter ausgreifender Betrachtung gibt jedoch der berühmte Dialog zwischen Yama und Yamī in RV 10, 10.

Aus sittlichen Erwägungen heraus will Yama der Verführung zum Inzest durch seine Zwillingsschwester widerstehen, doch auch hinter deren Wunsch nach Vereinigung steht göttliches Gebot: 10, 10, 3 *uśánti ghā té amŕ̥tāsa etád ékasya cit tyajásam mártyasya* ‚die Unsterblichen wollen gerade das, einen Leibeserben von dem einzigen Sterblichen'. Die gleichsam proleptische Verwendung von *mártya* ‚Sterblicher' darf dabei nicht darüber hinwegtäuschen, daß Yama zwar ein Mensch ist, jedoch sterblich erst durch den Zeugungsvorgang wird. Deutlicher ausgesprochen ist das in 10, 13, 4 *devébhyaḥ kám avr̥ṇīta mr̥tyúm prajā́yai kám amŕ̥taṃ nā́vr̥ṇīta . . . priyā́m yamás tanvàm prā́rirecīt* ‚den Göttern zuliebe wählte er den Tod, der

[13] HUMBACH: Baktr. Sprachd. I, p. 44f., wo *Manao* falsch aus aw. *nmānaŋhan-* ‚ein Haus bzw. Häuser gewinnend' abgeleitet ist.

[14] Vgl. auch Y 28, 5 *vaēdəmnō gātūm . . . ahurāi*. Nicht ganz richtig (‚Weg') H. HUMBACH: Die Gathas des Zarathustra. Bd. II. Heidelberg 1959, p. 9.

Nachkommenschaft zuliebe wählte er nicht die Unsterblichkeit, . . . seinen lieben Leib gab Yama hin'. Hier ist mit dem absichtlich mehrbezügigen *tanvàm prā́rirecīt* nicht nur auf den Verlust der Unsterblichkeit des Leibes angespielt, sondern zugleich auch auf die leibliche Vereinigung mit Yamī. Das erhellt aus deren Wunsch 10, 10, 7 *jāyéva pátye tanvàṃ riricyām* ‚wie das Weib dem Gatten möchte ich meinen Leib hingeben'. Fortpflanzung und Tod erscheinen ja auch in dem auf Mārtāṇḍa bezüglichen 10, 72, 9 *prajā́yai mr̥tyáve* ‚damit er sich fortpflanze und sterbe' in gegenseitiger Bedingtheit.

Das Motiv der Geschwisterehe ist in RV 10, 10 ganz offensichtlich mit dem des tragischen Konflikts verbunden. Beide kehren in der iranischen Überlieferung von Yima wieder, die freilich — wenigstens was die einschlägigen Gathapartien betrifft — erhebliche interpretatorische Schwierigkeiten bietet. Verfolgen wir zunächst das tragische Motiv, das in Y 32, 8 anklingt.

In Y 32, 6—7 spricht Zarathustra über die Frevel (*aēnå*), mit denen sich der Trughafte um zweifelhaften Ruhm bemüht (*srāuuahiieitī*), die jedoch von Ahura Mazdā wahrgenommen (*vōistā hātā.marānē*) und später vom Delinquenten beim Ordal mit dem glühenden Erz offenbart werden (*srāuuī x^{v}aēnā aiiaŋhā*). Daran anschließend, in Y 32, 8, erwähnt der Dichter dann den Frevel, durch welchen Yima, der Sohn des Vivahvan, berüchtigt wurde bzw. (?) um dessentwillen er sich der Offenbarung durch ein Ordal unterziehen mußte (*aēšąm aēnaŋhąm vīuuaŋhušō srāuuī yimascīṯ*). Die tragische Verwicklung ergibt sich dabei aus den ersten vier Wörtern der folgenden Verszeile *yə̄ maśiiə̄ṇg cixšnušō ahmākə̄ṇg gāuš bagā x^{v}ārəmnō* ‚welcher im Bemühen, die Menschen zufriedenzustellen, die Unseren . . .'. Problematisch ist jedoch die Eigenart von Yimas Frevel. Nach üblicher und wohl zutreffender Auffassung ist sie mit der die Zeile beendenden Wortgruppe *gāuš bagā x^{v}ārəmnō* beschrieben. Diese ist schwierig zu beurteilen, soferne man Zarathustra einige Kenntnis des Awestischen zutrauen und die Überlieferung der Gathas ernst nehmen will. Die überwiegende Mehrheit der Forscher bezieht sie entweder mit CH. BARTHOLOMAE darauf, daß Yima die Menschen widerrechtlich zum Fleischgenuß verführt habe[15], oder mit F. C. ANDREAS und J. WACKERNAGEL auf eigenen unerlaubten Fleischgenuß des Yima[16]. Doch ist weder die eine noch die andere Auffassung durch Analyse des Textes gewonnen, sondern beide sind vielmehr aus der Pahlaviübersetzung herauskombiniert. Diese ist jedoch wenig wert. Ihr Urheber läßt mangels wirklichen Wissens seiner Phantasie allzu freien Lauf, wenn er übersetzt: *kē-š ō mardomān cāšīd ku amāgān gōšt pad bazišn xwarēd* ‚der die Menschen lehrte: eßt das Fleisch der Unsrigen unter Verteilung' (Neriosangh: *yo manuṣyebhyaḥ samāsvādayati asmākaṃ paśūnāṃ dakṣinayā khādanam* ‚der den Menschen das Essen unseres Viehs unter Schenkung empfiehlt'). So kommt es, daß die Verwendung der Pahlaviübersetzung für die sprachliche Analyse des awestischen Passus nur unter Annahme der von mir bereits in ZDMG 107 (1957), p. 361ff. herausgearbeiteten Unmöglichkeiten (*gāuš* = *gə̄uš*) und Unwahrscheinlichkeiten (*x^{v}ārəmna-* = **x^{v}āraiiaṇt-* bzw. *x^{v}araṇt-*), und mithin nur scheinbar möglich ist[17]. Sie stellt einen Circulus vitiosus dar.

Von den Verfechtern der Theorie vom sündhaften Fleischgenuß wird übrigens meist beharrlich übersehen, daß die Tendenz der Pahlaviübersetzung, auf die man

[15] CHRISTIAN BARTHOLOMAE: Die Gathas des Awesta. Straßburg 1905, pp. 29. 33.

[16] F. C. ANDREAS und J. WACKERNAGEL in: Nachr. Gött. Ges. d. Wiss. Phil.-hist. Kl., 1912, p. 381. — Ib. 1931, p. 325f.

[17] Vgl. auch HUMBACH, Gathas II, p. 35.

sich einerseits bei der Detailanalyse allzu gewaltsam stützt, doch andrerseits von der in ihrem awestischen Vorbild vermuteten Tendenz völlig verschieden ist. Die etymologisierende Verwendung des ahurischen Verbums mp. *xwardan* ‚essen' für das äußerlich daran anklingende, in seiner Bedeutung jedoch recht unklare aw. x^{v}*ārəmnō* führt nämlich zwangsweise zu einer positiven Wertung von Yimas einschlägiger Wirksamkeit, wie man sie dann mit voller Deutlichkeit in der Gathaparaphrase des Dēnkard findet[18], ein Umstand, auf den lediglich M. MOLÉ mit gebührendem Nachdruck aufmerksam macht[19]. Diese positive Wertung spielt wohl eine wesentliche Rolle bei der Entwicklung der Auffassung, daß die Schlachtung einer Kuh anläßlich des zoroastrischen Gahanbar-Festes ebenso wie dieses selbst auf Yima zurückgehe[20]. Eine negative Wertung läßt sich lediglich aus der in sich selbst dunklen und widerspruchsvollen Pahlaviglosse zu Y 9, 1 x^{v}*ahe gaiiehe* x^{v}*anuuatō aməṣ̌ahe* ‚eigenen sonnenhaften unsterblichen Lebens' (= Pü. *ān ī xwēš jān nēwag kard ēstēd amarg*) ableiten. Sie lautet: *āš tan pad frārōnīh amarg kard ēstēd ud nē ēdōn ciyōn awēšān kē gōšt ī jam jūd u-šān tan amarg kard ēstēd* ‚sein Leib wurde durch seine Tugend unsterblich, nicht so wie die Leiber derjenigen, welche das Fleisch des Yima fraßen, unsterblich geworden waren'. Der Autor gebraucht hier das Verbum *jūdan* ‚fressen'. Dieses steht, wie H. GÜNTERT (1914) ausführlich darlegt, gewöhnlich als Übersetzung von aw. *gah* ‚fressen', des daivischen Pendants zu ahurischem x^{v}*ar* ‚essen'[21]. Seine Verwendung in der Pahlaviglosse läßt deren von BARTHOLOMAE, Altiran. Wb., Sp. 1866 u. behaupteten sachlichen Zusammenhang mit dem *gāuš bagā* x^{v}*ārəmnō* von Y 32, 8 allein schon aus diesem Grund als recht unglaublich erscheinen.

In ZDMG 107 (1957), p. 367 übersetzte ich *yimascīṯ* . . . *gāuš* . . . x^{v}*ārəmnō* durch ‚Yima . . . der Stier . . . in dem er einen Eid ablegte', wobei *gāuš* grammatisch richtig als Nom. Sg. von *gau-* ‚Rind' aufgefaßt und das Verbum x^{v}*āra-* einer Anregung von K. HOFFMANN folgend etymologisch mit ahd. *swuor* ‚Schwur' verknüpft wurde. Ich gehe wohl nicht ganz fehl in der Annahme, daß B. SCHLERATH unter anderem auch auf diese meine Bemühungen anspielt, wenn er im Vorwort zu H. LOMMELS von ihm posthum herausgegebener [Teil-]Bearbeitung der Gathas (1971) schreibt: „Sprachwissenschaftler interessierten sich für grammatische Fakten, und oft hat man sie zu erklären versucht, ohne danach zu fragen, ob man nicht damit Zarathustra läppische, nichtssagende Äußerungen unterschiebt"[22]. In der Tat übersetzt LOMMEL († 1968) das kritische *gāuš bagā* x^{v}*ārəmnō* wieder ‚indem er Stücke von Rindfleisch aß' und gibt dafür die schlichte, einen Zirkelschluß darstellende Begründung: „HUMBACHS Versuch, an *gāuš* als Nom. Sg. festzuhalten, ergibt Unglaubhaftes . . . Yama [i. e. Yima!] hat, indem er selbst beim Opfer Rindfleisch aß, das Vorbild dazu abgegeben und ist damit schuldig geworden, die sakralen Rinderschlachtungen eingeführt zu haben"[23].

[18] Dēnkard 9, 31, 12 ed. SANJANA = 838, 2ff. ed. MADAN. — Übersetzungen in: ARTHUR CHRISTENSEN: Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens. T. II. Leiden 1934, p. 20. — GEO WIDENGREN: Iranische Geisteswelt. Baden-Baden 1961, p. 277. — MARIAN MOLÉ: Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien. Paris 1963, p. 225.

[19] MOLÉ, op. cit., p. 224ff.

[20] The Persian Rivayats of Hormazyar Framarz. Trsl. DHABHAR. Bombay 1932, p. 322f. — ARTHUR CHRISTENSEN: Essai sur la démonologie Iranienne. Kopenhagen 1941, p. 55 (= Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Hist.-fil. Medd. 27, 1).

[21] HERMANN GÜNTERT: Über die ahurischen und daēvischen Ausdrücke im Awesta, p. 9 (= Sb. Heidelb. Akad. Phil.-hist. Kl. Jg. 1914, 13. Abh.).

[22] HERMAN LOMMEL: Die Gathas des Zarathustra. Hrsg. v. BERNFRIED SCHLERATH. Basel—Stuttgart 1971, p. 10.

Schon einige Jahre vor LOMMEL, aber von diesem unbeachtet, hatte sich W. LENTZ (1962) weiter um die Analyse von Y 32, 8 bemüht[24]. Die von mir begonnene Liste der richtigzustellenden Irrtümer vervollständigt er durch den Ansatz der gut iranischen Bedeutung ‚Gott' für das als Hapaxlegomenon der Bedeutung ‚Portion (von Fleisch)' verkannte *baga-*. So gewinnt er Anschluß an Firdusis Version der Sage von Yimas Sturz, Šāh-nāmah 4, 64 (ed. MOHL), wonach Jamšēd (= Yima), der Hybris verfallen, sich selbst als Schöpfer betrachtet und die Menschen auffordert, ihm göttliche Verehrung zuteil werden zu lassen. Freilich ist seine Übersetzung von *gāuš bagā* x^{v}*ārəmnō* durch ‚by protesting himself to be god, the bull' immer noch nicht ganz befriedigend, rechnet sie doch mit der sonst nicht nachweisbaren Verwendung des Instrumentals als Kasus des Prädikatsnomens. Syntaktisch glaubhafter erscheint mir ‚indem er mit Gott rechtete, (er,) der Stier'. Damit könnte ausgedrückt sein, daß Yima den Primat Gottes zum scheinbaren Vorteil der Menschen angefochten habe. In diesem Fall wäre die Bedeutung von x^{v}*ārəmna-* etwa ‚streitend, prozessierend' (< ‚gegenseitig Behauptungen vorbringend, Eide schwörend').

Zur Analyse von Y 32, 8 kann übrigens das Mitteliranische mehr beitragen, als ihm bislang abverlangt worden ist. Zu x^{v}*ārəmna-* vergleiche man noch das bislang übersehene mp. *xwārestān* ‚*Obergericht', dessen *xwār* nach BARTHOLOMAE (1922) etymologisch gleich ahd. *swuor* ist[25]. Was aber das besonders schwierige *gāuš* betrifft, für das man eher *arša* erwarten würde[26], so kann man der Diskussion über die für uns nicht überschaubaren Möglichkeiten seiner metaphorischen Anwendung auf Yima[27] vielleicht dadurch ausweichen, daß man es als Verbalform deutet. In gleicher Weise wie aw. *xšnāuš* in Y 46, 1. 13; 51, 12 könnte es als 3. Sg. *s*-Aor. verstanden werden. K. HOFFMANN, dem auch dieser Hinweis zu verdanken ist, dachte tentativ an die Wurzel *guš/gauš* ‚hören'. Viel besser paßt jedoch die im Sogdischen, Baktrischen und Chwaresmischen belegte Wurzel *gu/gau* ‚sündigen, fehlen (peccare, deesse)', für deren juristisch-religiösen Gebrauch insbesondere sogd. *γw'n* ‚Verfehlung, Sünde' zeugt. Von ihr ausgehend kann man der kritischen Passage folgenden recht klaren Sinn abgewinnen: *yə̄ maṡiiə̄ṇg cixšnušō ahmākə̄ṇg gāuš bagā* x^{v}*ārəmnō* ‚der im Bestreben, die Menschen zufriedenzustellen (= ihnen gefällig zu sein), die Unseren, sich versündigte, indem er mit Gott rechtete'[28].

Betrachten wir nun das Motiv der Geschwisterehe. Während diese im Rigveda als Inzest gewertet wird, gilt der mittelpersischen Überlieferung die Verbindung zwischen Jam und Jamag als das verdienstliche Urbild der iranischen Verwandtenehe (*xwēdōdah*). Vgl. insbesondere die im Vergleich zu Bundahišn 14a, 1 plus 35, 4 (ed. ANKLESARIA) viel ausführlichere Version im Pahlavi Rivāyat (p. 14ff. ed. DHABHAR): ‚Und deswegen, weil Jam den Dēw nicht als von einem Menschen

[23] LOMMEL, Gathas, p. 64.

[24] WOLFGANG LENTZ in: A Locust's Leg. Studies in Honour of S. H. Taqizadeh. London 1962, p. 131ff.

[25] CHRISTIAN BARTHOLOMAE: Zum sassanidischen Recht. IV, pp. 35. 38ff. (= Sb. Heidelb. Akad. Phil.-hist. Kl. Jg. 1922, 5. Abh.).

[26] Vgl. Yt 5, 49 *arša airiianąm daxiiunąm* . . . *haosrauua*.

[27] S. auch WALTHER HINZ: Zarathustra. Stuttgart 1961, pp. 175. 215.

[28] Der in Yt 19, 33 genannte *draoγa-* des Yima ist also als lügnerische Amtsanmaßung zu verstehen, vergleichbar dem *drauga-* der Rebellen gegen Dareios (DB 1, 34 usw.). Vgl. auch Ayādgār ī Zāmāspīg 4, 23, wo nach der Restitution von MESSINA die Sünde des Yima aus Undankbarkeit und Lügenhaftigkeit besteht (*anspās arāst-gōbišn būd*).

verschieden erkannte, nahm er die Parīg als seine eigene Frau und gab dem Dēw seine Schwester zur Frau. Von Jam und jener Parīg wurden der Bär, der Affe und der Gandarw . . . erzeugt, und von Jamag und jenem Dēw wurden die Schildkröte . . . und viele andere schädliche Tiere erzeugt. Jamag sah ein, daß jener Dēw böse war . . . Als Jam und jener Dēw Wein getrunken hatten, vertauschte sie ihren eigenen Platz und ihr Lager gegen jene der Parīg. Als Jam kam, war er betrunken und ohne es zu wissen, schlief er mit Jamag, die seine Schwester war. Damit war die Guttat der Verwandtenehe zu einer festgesetzten Norm geworden . . .'[29].

Die Umkehrung der Werte ist typisch, doch ist das historische Verhältnis zwischen dem indischen und dem iranischen Mythos nicht völlig geklärt. HERMANN GÜNTERT (1923) hält die Aufspaltung des ursprünglichen Hermaphroditen *Yama* ‚Zwilling' für relativ jung und deutet mit dem Urteil „vielleicht allerdings schon indoiranisch" vorsichtig die methodischen Bedenken an, die aufgrund der relativ mehr oder weniger späten Bezeugung im 10. Buch des Rigveda bzw. in der mittelpersischen Literatur einer Reprojektion des Motivs der Geschwisterehe in urarische Zeit entgegenstehen[30]. Motive dieser Art wandern seit jeher, wie übrigens auch ein Hinweis K. HOFFMANNS auf die in RV 10, 86, 23 erwähnte *Párśu Mānavī* ‚Rippe, Tochter des Manu (≈ Adam)' unterstreicht. Die Erwähnung des Gandarwen in der iranischen Überlieferung steht überdies der des Gandharva als Vorfahren von Yama und Yamī in RV 10, 10, 4 so auffallend nahe, daß man an gemeinsamer Ererbung aus der arischen Epoche zweifeln möchte[31].

Im positiven Sinn klarer wird die Sache allerdings, soferne W. LENTZ (1962) recht hat, wenn er bereits in den Gathas eine Anspielung auf die Geschwisterehe vermutet. Es handelt sich dabei um Y 30, 3 *aṯ tā mainiiū paouruiiē yā yə̄mā x^vafnā asruuātəm manahicā vacahicā šiiaoθanōi hī vahiiō akəmcā*, das er übersetzt ‚(Now) then, (as to) the two primeval spiritual forces, (already) the twins (Yima and his sister), who have become known by their sleep(ing together), (went on to discriminate between) either of them, the better and the evil one, in (their) thought, speech and action'[32]. Berücksichtigt man den von LENTZ unerwähnt gelassenen Umstand, daß die Wortverbindung *yə̄mā . . . asruuātəm* dieser Stelle dem *srāuuī yimascīṯ* von Y 32, 8 äußerlich sehr nahe ist, so kann man sich tatsächlich dem Gedanken an die Zugehörigkeit von Y 30, 3 zum Yimakomplex nur schwer entziehen. Bedenken gegen die Interpretation von *x^vafna-* ‚Schlaf' im Sinne von ‚Beischlaf' lassen sich schnell durch den Hinweis auf die in gleicher Weise verhüllende Ausdrucksweise im oben zitierten mittelpersischen Text erledigen, wo es heißt *jam . . . abāg jamag . . . be xwaft* ‚Jam schlief mit Jamag'. Die Beziehung von Y 30, 3 auf Yimas Verbindung mit seiner Schwester ist übrigens nicht an die Details von LENTZ' Übersetzung der Stelle gebunden. Im Sinne von meiner Analyse in ZDMG 107 (1957), p. 368f. könnte man *yā yə̄mā x^vafnā asruuātəm* auch verstehen als ‚welche durch Yima als die beiden Arten von (Bei-)Schlaf bekannt geworden sind', wobei es sich dabei um die schlimme Verbindung mit der Parīg und um die gute mit seiner Schwester handeln würde.

---

[29] Übersetzung nach WIDENGREN, Iranische Geisteswelt, p. 279. — Nach der Version des Bundahišn, die bei WIDENGREN, p. 278 nur unvollständig wiedergegeben ist, zeugt Jam mit Jamag nunmehr menschliche Nachkommenschaft.

[30] HERMANN GÜNTERT: Der arische Weltkönig und Heiland. Halle 1923, p. 319f.

[31] Nicht bemerkt von L. D. BARNETT in: Yama, Gandharva, and Glaucus = BSOS 4 (1926—1928), p. 703ff.

[32] LENTZ, op. cit., p. 132ff.

BERNFRIED SCHLERATH

Gedanke, Wort und Werk im Veda und im Awesta

1. Einige Grundfragen der awestischen Religion

Nach der communis opinio hebt sich die in den Gathas zum Ausdruck kommende Religiosität Zarathustras durch folgende Züge von der überkommenen indo-iranischen Religion ab:

1. Schaffung Ahura Mazdas, bzw. seine Erhebung zum Hochgott
2. Zuordnung abstrakter ethischer Begriffe, die an der Schwelle der Personifikation stehen, zu Ahura Mazda; Zuordnung der entsprechenden negativen Begriffe zur Lügenwelt
3. „Verteufelung" der Daivas (der indo-iranischen Himmelsgötter)
4. im Zuge dieser „Verteufelung" eine Aufteilung der irdischen und der geistigen Welt in „wahrhafte" und „lügnerische" Wesen und im Zusammenhang damit eine ethisch-moralische Weltsicht
5. Schaffung einer Eschatologie
6. Abschaffung des aus indo-iranischer Zeit überkommenen blutigen Rinderopfers (es könnte sich jedoch auch lediglich um eine Reform dieses Rinderopfers „im neuen Geist" handeln).

Im Gegensatz zu diesen offensichtlichen Unterschieden steht die dichterische Technik Zarathustras ganz auf der Linie einer ungebrochenen Tradition. Auch der Formelschatz ist ganz der der indo-iranischen Dichtersprache. Nahezu keine Strophe der Gathas ist ohne Anknüpfung an vedische Junkturen.

Die Religion des jüngeren Awesta unterscheidet sich inhaltlich in einem Punkt deutlich von den Gathas: die Zahl der verehrten Wesenheiten (in den Gathas nur Ahura Mazda und seine ethischen Aspekte) ist wesentlich größer. Die Erweiterung betrifft (1) das Hinzukommen einiger schon in indo-iranischer Zeit verehrter Gottheiten, die jedoch in den Gathas nicht namentlich genannt sind, (2) das Hinzukommen von Wesenheiten, die Personifikationen von Begriffen sind, deren Namen auch in den Gathas vorkommen, dort aber noch keine Spuren von Personifikationen zeigen, (3) das Hinzukommen von Wesenheiten, die weder in den Gathas noch in Indien vorkommen. Im einzelnen sind es in den Yašts folgende:

ABKÜRZUNGEN

Andr-Henn Mir Man III = F. C. Andreas—W. B. Henning, Mitteliranische Manichaica III, SbPreussAk 1934.
DNb = Darius, Naqš-i-Rustam b.
Dumézil 1959 = G. Dumézil, Les dieux des Germains, Paris 1959.
Humbach 1959 = H. Humbach, Die Gathas des Zarathustra, Heidelberg 1959.
Lommel 1971 = H. Lommel, Die Gathas des Zarathustra, Basel/Stuttgart 1971.
Molé 1970 = M. Molé in „Zarathustra" (Wege der Forschung Bd. 169) hrsg. von B. Schlerath, Darmstadt 1970, S. 320ff.
Pratidānam = Pratidānam. Indian, Iranian and Indo-European Studies presented to F. B. J. Kuiper, den Haag/Paris 1968.
Renou-Benveniste 1934 = L. Renou und É. Benveniste, Vṛtra et Vṛϑragna, Paris 1959.